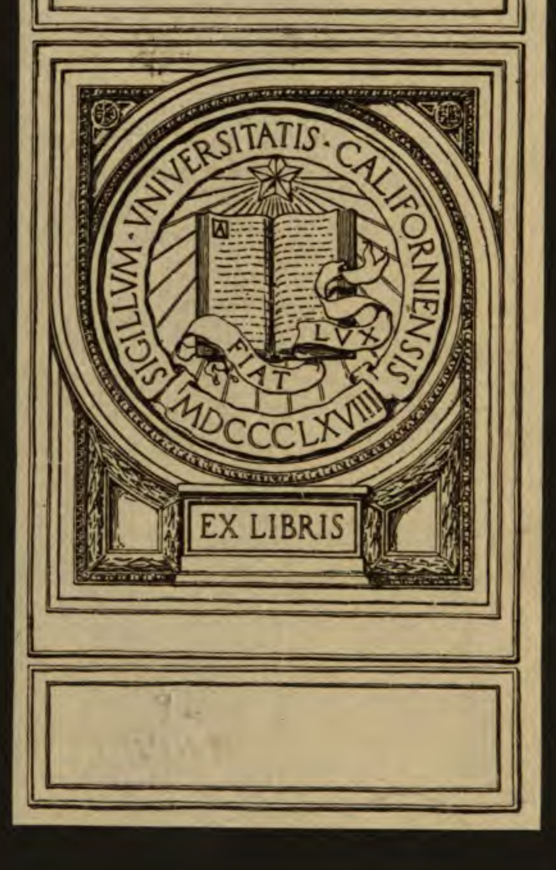

UC-NRLF
$B 44 856


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



ÜBER DEN
LEIBNIZSCHEN SUBSTANZBEGRIFF.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

BEI DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

RHEINISCH FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT
ZU BONN

EINGEREICHT UND MIT DEN BEIGEFÜGTEN THESEN VERTEIDIGT
AM 14. JANUAR 1899

VON

WALTHER WERCKMEISTER
AUS DRAMBURG IN POMMERN.

OPPONENTEN:
JAKOB RÜLF, DR. MED.
KUMETARO SASAO, DR. PHILOS.
ELMER POWELL, DR. PHILOS.

HALLE A. S.
DRUCK VON EHRHARDT KARRAS.
1899.

Meiner Mutter

in dankbarem Gehorsam.



Unter dem Leibniz'schen Substanzbegriff versteht man gewöhnlich den Begriff, den Leibniz in seinen späteren Schriften „Monade" nennt. Von allem, was Leibniz unter dieser seiner Monade verstanden wissen will, ist aber in den früheren Schriften des Philosophen verhältnismässig wenig die Rede, wenn wir auch die Grundlinien jenes Begriffes schon ziemlich früh in Leibnizens Schriften angelegt finden werden. Es bedurfte einer 25 jährigen geistigen Entwickelung, nämlich etwa von 1661, d. i. von Beginn der Universitätszeit Leibnizens an, bis zum Jahre 1686, dem Zeitpunkt der Abfassung des „Discours de Metaphysique", ehe Leibniz zu einem einheitlichen Substanzbegriff gelangte, den er zunächst mit dem Namen der „individuellen Substanz", später mit dem der „Monade" charakterisierte. Um die Grundzüge des in der Monade gegebenen späteren Leibniz'schen Substanzbegriffes klar und deutlich zu erkennen, bedarf es deshalb des Eingehens auf jene 25 jährige Entwickelung. Da Leibniz während seines Aufenthaltes in Paris von 1671—1676 Studien trieb, die ihn später in den Stand setzen sollten, die Unklarheiten und Widersprüche zu überwinden, die seiner früheren philosophischen Spekulation anhafteten, so teilen wir die gesamte philosophische Entwickelung Leibnizens ein in:

I. Die Zeit vor der Pariser Reise, 1661—1671.
II. Die Zeit seit Antritt der Pariser Reise bis zur Mitte der 80er Jahre, 1671—1685.
III. Die Zeit von der Abfassung des Discours de Metaphysique bis zum Tode Leibnizens, 1686—1716.

I.

Die Zeit vor der Pariser Reise, 1661—1671.

Leibniz spricht sich in einem Briefe an Thomas Burnet vom Jahre 1697 über den Stand seiner geistigen Enwickelung zu Beginn seiner Universitätsstudien folgender Massen aus: „La plupart de mes sentimens ont été enfin arrestés apres une deliberation de 20 ans: car j'ay commencé bien jeune à mediter, et je n'avois pas encore 15 ans quand je me promenois des journées entieres dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Demokrite. Cependant j'ay changé et rechangé sur des nouvelles lumieres et ce n'est que depuis environ 12 aus que je me trouve satisfait.“ [1]) An anderer Stelle der späteren Schriften des Philosophen lesen wir über eben diese Zeit: „Par après étant emancipé des Ecoles triviales, je tombai sur les Modernes; et je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipzic, appellé le Rosenthal, à l'age de 15 ans, pour déliberer, si je garderois les Formes substantielles. Enfin le Mecanisme prévolut et me porta à m'appliquer aux Mathematiques.“ [2]) Diese beiden Stellen geben uns genügend Auskunft darüber, von welchen allgemeinen Gesichtspunkten aus Leibnizens Denken begonnen hat. Leibniz muss eine ungewöhnlich begabte und früh entwickelte Natur gewesen sein. Denn als er im Alter von 15 Jahren die Leipziger Universität bezog, war er, wie wir aus beiden Citaten ersehen können, schon völlig mit den aristotelisch-scholastischen Gedankengängen vertraut. Auf der Universität lernte er dann die

[1]) G. III, 205. Es mag hier gleich bemerkt sein, dass mit „G“ die durch C. J. Gerhardt besorgte Ausgabe der philosophischen Schriften von Leibniz und mit „E“ die Ausgabe bezeichnet wird, die J. E. Erdmann angefertigt hat.

[2]) E. 702.

„Modernen“, also die damals neue naturwissenschaftliche Richtung kennen, wie sie sich ihm in den Namen Galilei, Gassendi, Descartes, Hobbes u. a. repräsentierte. Und da kam in seinem Denken der Zwiespalt und die Frage, ob er der alten aristotelisch-scholastischen oder neuen mechanischen Weltauffassung den Vorzug geben sollte. Er entschied sich für die mechanische Weltanschauung. Wenn er freilich an der zuerst citierten Stelle sagt, dass er sich zwischen Aristotes und Demokrit entschieden habe, an der zweiten jedoch, dass er der modernen mechanischen Weltanschauung den Vorzug gegeben habe, so könnte man hierin insofern einen Widerspruch konstatieren, als sich die Demokritsche Atomistik ja durchaus nicht mit jener mechanischen Weltauffassung deckt, das Gegenteil vielmehr der Fall ist. Ist doch der Grundgedanke der Atomistik der, dass die Materie in unendlich viele, sehr kleine unteilbare Grössenelemente zerfalle, während die im 16. und 17. Jahrhundert neu angenommene mechanische Auffassung gerade annahm, dass die Materie der Körperwelt kontinuierlich zusammengesetzt sei, es also keine unteilbaren Elemente, keine Atome gäbe, weil diese nach dem Kontinuitätsgedanken, wie er z. B. in der Cavallerischen Methode vertreten war, immer noch wieder zusammengesetzt, also nicht unteilbar seien. Der scheinbare Widerspruch zwischen jenen beiden Citaten löst sich aber einfach dadurch, dass es Leibniz nur darauf ankam, das den alten und neuen Philosophen seiner Ansicht nach zukommende Gemeinsame hervorzuheben. Was dies Gemeinsame ist, werden uns im Folgenden noch anzuführende Worte Leibniz sagen. Dass Leibniz thatsächlich nicht ein Anhänger der Atomistik, vielmehr ein solcher der modernen mechanischen Weltauffassung gewesen ist, wird sich sogleich aus den ersten Schriften Leibnizens ergeben.

In Betracht kommt zunächst die im Jahre 1666 von Leibniz verfasste „Dissertatio de arte combinatoria“. Ihr Grundgedanke ist, wie Leibniz in einem Briefe an den Herzog Joh. Friedrich von Braunschweig-Lüneburg bekennt, der, „alle Begriffe des menschlichen Denkens in eine kleine Anzahl einfacher und widerspruchsloser Elemente zu zerlegen und für diese dann Zeichen oder Charaktere zu finden, durch deren Kombination man im Stande ist, nicht nur alle schon erkannten Wahrheiten,

sondern auch neue zu finden."[1]) Sehen wir einmal von dem langatmigen Versuch ab, diesen Grundgedanken in der Dissertatio durchzuführen und achten auf das Wenige, was Leibniz an metaphysischen Gedanken bringt. — In dem Teil der Schrift, den Leibniz als „Demonstratio existentiae Dei" bezeichnet hat, hören wir: „Deus est Substantia incorporea infinitae virtutis",[2]) also Gott ist eine unkörperliche Substanz, die mit unendlicher Kraft begabt ist. Diese virtus infinita wird dann ebenda gleich erklärt durch: „Virtus infinita est Potentia principalis movendi infinitum". Gott als die mit virtus infinita ausgestattete unkörperliche Substanz wird hier also als die Bewegungsursache von Leibniz gefasst. Wenn es dann ebenda heisst: „Substantiam autem voco quicquid movet aut movetur" so haben wir eben gesehen, dass Leibniz Gott als die bewegende unkörperliche Substanz fasst; unter dem allen, was bewegt wird, meint er die körperlichen Substanzen, wie er ja von diesen ebenda sagt: „Aliquod corpus movetur". Von dieser körperlichen Substanz sagt Leibniz ebenda weiter: „Cuiuscumque corporis infinitae sunt partes, seu ut vulgo loquuntur, Continuum est divisibile in infinitum." Die körperliche Substanz ist also nach Leibnizens Ansicht schon im Jahre 1666 ins Unendliche teilbar. Mit dieser Anschauung steht Leibniz aber nicht auf dem Boden des atomistischen, sondern des mechanistischen Denkens. Wichtig für uns ist aber an der Dissertatio, dass Leibniz unkörperliche und körperliche Substanzen annimmt; zu jenen rechnet er die Gottheit, zu diesen die Körperwelt. Wenn Leibniz auch offenbar nach Descartes'schem Vorbild das Substantielle in beiden Substanzen in dem Selbständig-Existieren sieht, so bleibt doch völlig ungeklärt, inwiefern die körperliche Substanz im Verhältnis zur unkörperlichen der Gottheit selbständig-existierend ist. Wir sehen, es fehlt Leibniz an einem einheitlichen Substanzbegriff in der Dissertatio. In dieser seiner Annahme von körperlichen und unkörperlichen Substanzen steht also Leibniz auf dem Boden cartesianischer Anschauung.

Schon ein wenig anders ist Leibnizens Stellung zum Carte-

---

[1]) Vergl. E. Wendt, „Die Entwickelung der Leibniz'schen Monadenlehre bis zum Jahre 1695" I.-D. Berlin 1885.

[2]) G. IV, 32.

sianismus in seiner im Jahre 1668 verfassten Schrift „Confessio naturae contra Atheïstas“. Auch hier sagt er zunächst auf seinen Entwicklungsgang bis zum Jahre 1668 zurückblickend: „Sepositis praeiudiciis et dilata Scriptura et historiae, anatomen corporum mente aggredior, tentarus an eorum quae in corporibus sensu apparent, rationem reddere possibile sit, sine suppositione causae incorporalis. Ac principio hodiernis philosophis, Democriti et Epicuri resuscitatoribus, quos Robertus de Boyle corpusculares non inepte appellat, ut Galilaeo, Bacono, Gassendo, Cartesio, Hobbesio, Digbhaeo facile condescendendo assensus sum, in reddendis corporalium Phaenomenovum rationibus neque ad Deum neque aliam quamcumque rem, formamque aut qualitatem incorporalem sine necessitate confugiendum esse, sed omnia quoad eius fieri possit, ex natura corporis, primisque eius qualitatibus, Magnitudine, Figura et Motu deducenda esse.“[1]) Mit den ersten Worten dieses Citates ist offenbar eine Hindeutung auf die schon in frühester Jugend getriebene Lektüre der aristotelisch-scholastischen Werke gegeben und damit eine Bestätigung dessen, was wir bereits oben gefunden haben. Nach Ueberwindung jener in den aristotelisch-scholastischen Gedankengängen enthaltenen „Vorurteilen“ hat sich Leibniz also den Vertretern der modernen mechanischen Weltanschauung zugewandt, die er hier als „Democriti et epicari resusoitatores“ d. h. als die Denker bezeichnet, die die Lehren des Demokrit und Epicur wieder haben aufleben lassen. Das Gemeinsame der modernen Philosophen, wie das eines Galilaei, Baco, Gassendi, Cartesius u. a., und der alten, nämlich des Demokrit und Epicur, sieht nun Leibniz darin, dass die Gründe für die körperlichen Erscheinungen „weder auf Gott, noch auf irgend eine andere Sache, wie etwa auf eine Form oder eine unkörperliche Qualität“, zurückgeführt werden dürfen, sondern dass „alles aus der Natur des Körpers und aus seinen ersten Qualitäten, wie Grösse, Figur und Bewegung abgeleitet werden muss“. Damit ist der Widerspruch gelöst, den man zwischen den beiden oben[2]) citierten Stellen hätte konstatieren können. Leibniz stimmt also mit jenen modernen Philosophen „in dem Princip“ überein, die Gründe für die körperlichen Erscheinungen

[1]) G. IV, 106.
[2]) pag 3.

nicht von Ursachen abzuleiten, die ausserhalb dieser Erscheinungen liegen, sondern von den ersten Qualitäten des Körpers, Grösse, Figur und Bewegung, „quoad fieri possit", d. i. soweit dies überhaupt möglich ist. Schon dieser kleine Zusatz lässt den Zweifel Leibniz an der vollständigen Durchführung des „Princips" der modernen Naturphilosophen durchblicken. Offen spricht er ihn aber aus, wenn er dann weiter fortfährt: „Sed quid si demonstrem ne harum quidem primarum qualitatum originem in natura corporis reperiri posse? Tum vero fatebuntur, ut spero, naturalistae nostri, corpora sibi non sufficere nec sine principio incorporeo subsistere posse. Demonstrabo vero obscure nec flexuose. Si scilicet qualitates istae ex definitione corporis deduci non possunt, manifestum est eas in corporibus sibi relictis existere non posse. Omnis enim affectionis ratio vel ex re ipsa vel ex aliquo extrinseco deducenda est. Definitio autem corporis est spatio inexistere. Et omnes homines illud dicunt corpus, quod in spatio aliquo reperiunt, et contra, quod corpus est, in spatio aliquo reperiunt. Constat haec definitio duobus terminis, spatio et inexistentia."[1] Das Wesen des Körpers oder der körperlichen Substanz besteht also nicht in den vorher angegebenen ersten Qualitäten, es muss vielmehr in einem „unkörperlichen Prinzip" gesucht werden, aus denen jene Qualitäten ableitbar sind. Diese so behauptete Notwendigkeit der Annahme eines unkörperlichen Princips zur Erklärung der „körperlichen Phänomene" sucht nun Leibniz dadurch nachzuweisen, dass er zunächst den Körper dahin definiert, dass er das „Im-Raum-Existierende" sei. In dieser Definition sind also die Begriffe „spatium" oder „Raum" und „inexistentia" oder „Darin-Sein" oder „Darin-Existieren" gegeben. Hierbei ist wichtig zu bemerken, dass Leibniz durch Aufstellung des Begriffes der inexistentia über Descartes hinaus geht, insofern dieser das Wesen des Körpers allein im Raum, d. i. in der Ausgedehntheit sah. Dass Leibniz freilich damit im Wesentlichen doch noch nicht über den Cartesianismus jetzt hinauskommt, zeigt der weitere Verlauf der Confessio. Denn Leibniz zeigt hier, dass sowohl spatium wie inexistentia nicht genügen, um alle körperlichen Phänomene daraus abzu-

---

[1]) G. IV, 106.

leiten. Auf diese beiden Begriffe, zunächst auf den Begriff des „Raumes" näher eingehend, sagt er: „Ex spatii termino oritur in corpore magnitudo et figura. Corpus enim eandem statim magnitudinem et figuram habet cum spatio, quod implet. Sed restat dubium, cur tantum potius et tale spatium impleat, quam aliud, et ita cur exempli causa sit potius tripedale quam bipedale, et cur quadratum potius quam rotundum. Cuius rei ratio ex corporum natura reddi non potest, eadem enim materia ad quamcumque figuram sive quadratam sive rotundam indeterminata est."[1]) Da also dieselbe Quantität Materie sowohl zu einer quadratischen wie runden Figur geformt werden kann, so wirft Leibniz die Frage auf, worin denn nun eigentlich der Grund für eine bestimmte Figur gefunden werden könne. Ueber die zwei möglichen Antworten lässt er sich nun folgendermassen kritisierend aus: „Duo igitur tantum responderi possunt, vel corpus propositum quadratum fuisse ab aeterno vel ab alterius corporis impactu quadratum factum esse, siquidem ad causam incorpoream confugere nolis. Si dicis: ab aeterno fuisse quadratum, eo ipso rationem non assignas, quidne enim potuerat ab aeterno esse Sphaericum? Aeternitas quippe nullius rei causa intelligi potest. Sin dicis: alterius corporis motu quadratum factum esse, restat dubium, cur figuram talem et talem ante motum illum habuerit; et si iterum rationem refers in motum alterius, et sic in infinitum, tum per omne infinitum responsiones tuas novis quaestionibus prosequendo, apparebit nunquam materiam deesse quaerendi rationem rationis, et ita rationem plenam redditam nunquam esse. Apparebit igitur ex natura corporum rationem certae in iis figurae et magnitudinis reddi non posse. Diximus definitionem corporis duas habere partes: spatium et inexistentiam; sed ex voce spatii oriri magnitudinem aliquam et figuram, sed non determinatam."[2]) Jene beiden möglichen Antworten kann also Leibniz nicht gelten lassen. Die erste mit ihrer Behauptung, dass jedem Körper eine besondere Figur von Ewigkeit her bestimmt sei, vermag Leibniz darum nicht zu billigen, weil „die Ewigkeit ja nicht als Ursache von irgend etwas angesehen werden kann". Und die andere Antwort, dass der Körper seine bestimmte

---

[1]) ibid. [2]) G. IV, 106.

Figur durch die Berührung mit einem anderen erhalten habe, also durch die Bewegung eines anderen, ist für Leibniz auch nicht stichhaltig: denn dann kann man wiederum erstens fragen, warum der Körper von jener Bewegung des anderen Körpers, also vor der Berührung mit diesem, eine andere Figur hatte als nach der Berührung, und zweitens könnte man nach einem Grunde für die Bewegung des anderen Körpers fragen, käme aber auf diese Weise mit seinen Fragen niemals zu Ende. Das genügt für Leibniz, um es ihm evident erscheinen zu lassen, dass ein Grund für die bestimmte Figur und Grösse in der Natur des Körpers, also etwa in dem Begriff des Raumes, nicht gefunden werden kann. — Von dem anderen Teil der Körperdefinition, der inexistentia, hören wir Folgendes: „Ad terminum vero inexistentiae in illo spatio pertinet motus; dum enim corpus incipit existere in alio spatio quam prius, ex ipso movetur. Sed re accuratius perpensa apparebit ex natura quidem corporis oriri mobilitatem, sed non ipsum motum. Eo ipso enim dum corpus propositum est in spatio hoc, etiam esse potest in alio aequali et simili prioris, id est potest moveri. Nam posse esse in alio spatio quam prius est posse mutare spatium, posse mutare spatium est posse moveri. Motus enim est mutatio spatii. Actualis autem motus ab inexistentia in spatio non oritur, sed potius corpore relicto sibi contrarium eius, nempe permansio in eodem seu quies. Ratio igitur motus in corporibus sibi relictis reperiri non potest.“ [1]) Also durch den Begriff der „inexistentia“ kommt Leibniz zu dem der Bewegung oder vielmehr „re accuratius perpensa“ nur zur Bewegungsfähigkeit. Denn der Begriff der „inexistentia“ schliesst es in sich, dass ein Körper jetzt an einer anderen Stelle des Raumes sein kann als früher, d. h. aber nichts anderes, als dass der Körper bewegt werden kann. Die Bewegung ist für Leibniz also Raumveränderung. Diese Raumveränderung selbst oder der wirkliche Bewegungsvorgang, „actualis motus“, entsteht aber nach Leibnizens Ansicht nicht aus der „inexistentia in spatio“, vielmehr das Beharren an ein und derselben Stelle des Raumes oder die Ruhe, „permansio in eodem seu quies“. Die „inexistentia“ stellt sich für Leibniz also nicht etwa als der

[1]) G. IV, 107.

Bewegungsvorgang selbst dar, sondern sie begreift nur die Bewegungsfähigkeit in sich.[1]) Wir werden noch gleich sehen, dass das Prinzip der Bewegung oder ihre Ursache für Leibniz etwas anderes als inexistentia in spatio ist. Gleichwohl geht Leibniz in der Aufstellung des Begriffes in dieser inexistentia neben dem des spatium zur Erklärung der Naturerscheinungen über den Cartesianismus hinaus, der das Wesen der Körperwelt allein in der Ausgedehntheit erschöpft wissen wollte. Leibniz schliesst dann seine Betrachtungen über die beiden Begriffe spatium und inexistentia in spatio mit den Worten: „Satis igitur, opinor, demonstratum est: determinatam figuram et magnitudinem, motum vero omnino illum in corporibus sibi relictis esse non posse.“[2]) Leibniz sagt also damit, dass er seinen Zweck mit dem Nachweis erreicht habe, dass die beiden Bestimmungen des Körpers „spatium“ und „inexistentia“ durchaus nicht im Stande sind die körperlichen Phänomene zu erklären. Diese Erklärung findet er aber in einem unkörperlichen Prinzip, von dem zu Ende des ersten Teiles der „Confessio“ er Folgendes sagt: „Cum autem demonstraverimus corpora determinatam figuram et quantitatem, motum vero illum habere non posse, nisi supposito Ente incorporali facile apparet illud Ens incorporale pro omnibus esse unicum ob harmoniam omnium inter se, praesertim cum corpora motum habeant non singula a suo Ente incorporali, sed a se invicem. Cur autem Ens illud incorporale hanc potius quam illam magnitudinem, figuram, motum eligat, ratio reddi non potest, nisi sit intellegens

[1]) Diese „inexistentia“ d. i. Bewegungsfähigkeit ist aber noch ein sehr unklarer und dunkler Begriff. So viel ist nach den Worten Leibnizens sicher, dass die „inexistentia“ nicht zum „spatium“ gehört, also nicht Ausgedehntheit ist. Es fragt sich aber, was denn Leibniz eigentlich damit hat sagen wollen. Die Gleichwertigkeit der „inexistentia“ mit „permansio in eodem“ sc. spatio „seu quies“ d. i. mit „Beharrung des Körpers an derselben Stelle des Raumes“ oder mit der „Ruhe“ trägt auch nicht zur Erklärung dieses Begriffes bei. Wenn man andrerseits in der „inexistentia“ das nachher zu besprechende ein Jahr später im Briefwechsel mit Thomasius vorkommende spirituelle Bewegungsprinzip der „Mens“ schon angelegt sehen wollte, so scheint uns dies deshalb ein willkürliches Hineindeuten in die Quellen zu sein, weil davon Leibniz selbst hier kein Wort sagt. Wir müssen daher urteilen, dass Leibniz hier sich selbst über seinen Begriff der inexistentia nicht recht klar gewesen ist.

[2]) G. IV, 107.

et ob rerum pulchritudinem sapiens, ob earum obedientiam ad nutum potens. Tale igitur Ens incorporale erit Mens totius Mundi Rectrix, id est Deus."[1]) Das unkörperliche Prinzip, das zur Erklärung der körperlichen Phänomene angenommen werden muss, ist also nach Leibnizens Ansicht Gott. In ihm liegt der Grund oder die Ursache dafür, dass die körperlichen Phänomene gerade diese bestimmte Grösse und Figur, dass sie wirkliche Bewegungsvorgänge zeigen. Gott ist daher nicht nur die Ursache der bestimmten Grösse und Figur, sondern auch das Bewegungsprinzip. Die Gottheit wird hier von Leibniz spiritualistisch oder geistig gefasst.[2])

[1]) G. IV, 109.

[2]) Es mag hier nun noch darauf hingewiesen sein, dass ein prinzipieller Gegensatz zwischen der mechanischen Weltanschauung etwa des Descartes und der Tendenz dieses ersten Teiles der Confessio im Grunde garnicht vorhanden ist. Denn diese Tendenz ist, wie Leibniz selbst sagt, die Notwendigkeit der Annahme einer Gottheit zur Erklärung der körperlichen Erscheinungen nachzuweisen. Dieser Nachweis gipfelt, wie wir oben gesehen haben, schliesslich darin, dass Gott Urheber und Prinzip sowohl der bestimmten Grösse und Figur, deren Abstraktionen er aus dem „spatium" ableitbar sein lässt, wie des wirklichen Bewegungsvorganges sei, dessen contradiktorisches Gegenteil, die Ruhe oder das Beharren an derselben Raumstelle oder die Bewegungsfähigkeit, er in der „inexistentia" bestehen lässt. Nach den Leibniz'schen Worten: „Sed quid si demonstrem ne harum quidem primarum qualitatum originem in natura corporis reperiri posse? Tum vero fatebuntur, ut spero, naturalistae nostri," — zu denen er ja auch, wie er kurz vorher gesagt hat, Descartes rechnet — „corpora sibi non sufficere nec sine principio incorporeo subsistere posse" hat es den Anschein, als wenn etwa Descartes zur Begründung „jener ersten Qualitäten", nämlich figura, magnitudo und motus nicht ein unkörperliches Prinzip angenommen hätte. Dies widerspricht aber durchaus der Thatsache, dass Descartes sowohl für das Attribut der körperlichen Substanz, der extensio — die ihm ja in figura und magnitudo besteht — wie für die Bewegung, motus, die Gottheit als Ursache und Prinzip angesehen hat. Der Widerspruch, den Leibniz also hier zwischen seiner Meinung und der mechanistischen Lehre Descartes' postuliert, ist nur ein in seiner Einbildung, aber nicht in Wirklichkeit bestehender. Er ist nur erklärlich aus dem Mangel an tieferer und genauerer Kenntnis des Cartesianismus. Diese unsere Annahme wird übrigens auch bestätigt durch C. Lasswitz, der in seiner „Geschichte der Atomistik" Band II, pag. 449 einen Brief Leibnizens an Fabri citiert, in dem jener bekennt, dass er zur Zeit der Abfassung der Hypothesis nova, also im Jahre 1670 noch keine nähere Kenntnis von Descartes' System gehabt habe. Diese unsere Annahme stimmt ferner mit dem Nachweis L. Stein's in seinem „Leibniz und Spinoza" p. 41, 61, 62, dass Leibniz erst in der ersten Hälfte der 70er Jahre andere

Im zweiten Teile seiner „Confessio" weist dann Leibniz die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nach. Da der Nachweis selbst uns für unseren Zweck nicht interessiert, so wollen wir nur auf die Leibniz'sche Fassung der „mens humana" achten. Leibniz sagt hierüber: „Mens humana est Ens cuius aliqua actio est cogitatio. Ens, cuius aliqua actio est cogitatio, eius aliqua actio est res immediate sensibilis sine imaginatione partium. Cogitatio enim est res immediate sensibilis; mens quippe se cogitantem sentiens sibi immediata est. Cogitatio est res sensibilis sine imaginatione partium. Hoc experienti

philosophische Lehrmeinungen z. B. auch die des Descartes gründlicher und ernster zu studieren angefangen habe. Also gerade in dem Punkt seiner Ansicht, in den Leibniz einen Gegensatz zum Cartesianismus zu finden glaubt, ist ein solcher garnicht vorhanden, da auch Descartes zur Erklärung seiner ersten Qualitäten des Körpers in der Gottheit eine unkörperliche Ursache oder ein unkörperliches Prinzip postuliert. Die einzige Abweichung vom Cartesianismus zeigt Leibniz in der Confessio, wie schon oben bemerkt, in der Doppelseitigkeit der Definition des Körpers. Es will uns nun wahrscheinlich dünken, dass sich Leibniz aber gerade bei Aufstellung der „inexistentia" gar keiner Abweichung von der Descartes'schen Lehre bewusst gewesen ist. Denn Leibniz deutet in dem Abschnitt der Confessio, in dem er von der „inexistentia" spricht, mit keinem einzigen Worte an, dass er sich einer solchen Abweichung bewusst ist. War es doch sonst nicht Leibnizens Art, die Neuheit irgend eines von ihm gefundenen und von anderen Lehrmeinungen abweichenden Gedankens seiner Mitwelt gegenüber zu verschweigen. Es sei hier nur auf die doch etwas übertriebene Art und Weise hingewiesen, mit der Leibniz in einem noch zu besprechenden Briefe an den Herzog von Braunschweig-Lüneburg alle seine sowohl in der Praxis wie in den Wissenschaften gemachten Erfindungen und erworbenen neuen Gedanken anzupreisen weiss. Ebenso hingedeutet sei auf die noch zu erwähnenden Aeusserungen Leibnizens gegenüber Spinoza und Malebranche über seine Bedenken am Descartesschen Bewegungsprinzip. Wenn man dann schliesslich noch Leibnizens anscheinend unzulängliche Kenntnis des Cartesianismus bedenkt, so wird die obige Annahme durchaus wahrscheinlich, dass Leibniz bei Aufstellung der „inexistentia" sich einer Abweichung vom Cartesianismus garnicht bewusst gewesen ist. Wir kämen damit also zu dem Resultat, dass Leibniz gerade in dem Punkte, in dem er glaubte weit über den Cartesianismus hinauszugehen, — nämlich in der Postulierung eines unkörperlichen Prinzips zur vollständigen Erklärung der körperlichen Erscheinungen — durchaus auf cartesianischen Boden steht, während er da, wo er vom Cartesianismus abweicht, sich dieser Abweichung wahrscheinlich garnicht bewusst gewesen ist. Dass übrigens die Gottheit, deren Existenz Leibniz als Bewegungsursache glaubt hier nachweisen zu können, natürlich noch nicht die Spur von religiösem Interesse für sich hat, sei hier nebenbei bemerkt.

clarum est. Cogitatio enim est hoc ipsum nescio quid, quod sentimus, qando sentimus nos cogitare. Quando autem verbi gratia sentimus nos cogitasse de Titio, non solum sentimus nos Titii imaginem, quae sane partes habet, habuisse in animo, quia hoc non sufficit ad cogitationem. Habemus enim imagines in animo etiam quando de iis non cogitamus, sed sentimus praeterea, nos illam Titii imaginem advertisse, in qua advertentiae ipsius imaginatione nullas partes deprehendimus." Wir sehen, Leibniz fasst also die mens humana nach Descartes'schem Vorbild als ein Ens auf, dessen actio cogitatio, d. h. Bewusstsein ist. Die mens humana ist also ein in bewussten geistigen Vorgängen charakteristiertes Wesen, das im Unterschiede von den körperlichen Phänomenen keine Teile hat, d. i. unausdehnt ist.

Fragen wir uns jetzt noch, was sich aus den Gedankengängen der Confessio naturae ergiebt, so haben wir gefunden, dass Leibniz auf Grund cartesianischer Anschauung folgende drei Substanzen aufstellt: Deus, mens humana und corpus, jene beiden sind ihm denkende Substanzen, dieser körperliche Substanz. Was diese drei Substanzen eigentlich erst zu Substanzen macht, ist bei Leibniz offenbar — ohne dass er es ausdrücklich ausspricht — ebenso wie bei Descartes das selbständige Existieren. Der Gottheit hat Leibniz diesen Substanzcharakter dadurch zuerteilt, dass er sie als Ursache des motus und der bestimmten figura und magnitudo fasst, die mens humana stellt sich ihm als ein selbständig Existierendes dar in der actio, die als cogitatio charakterisiert ist. Es fehlt in der Confessio eine analoge Bestimmung des Selbständig-Existierens für den corpus. Es ist nicht gesagt, was nun eigentlich den corpus eigentlich zum selbständig existierenden Wesen macht. Eine bestimmte actio nennt Leibniz nicht. Die actio des motus, die der Körper wohl zeigt, hat ja nach Leibniz Ansicht als Prinzip die Gottheit. Wir sehen, es fehlt Leibniz hier in der Confessio ebenso an einem einheitlichen Substanzbegriff wie in der Dissertatio de arte combinatoria.

War Leibniz in seiner Confessio naturae mit dem ihm wahrscheinlich noch selbst dunklen Begriff der „inexistentia" vom Cartesianismus — und zwar wahrscheinlich unbewusst — abgewichen, so zeigt ein Brief Leibnizens an Thomasius, der 1669,

also nur ein Jahr später, als die Confessio verfasst ist, schon eine ganz bewusste Abweichung von der cartesianischen Lehrmeinung. Sagt Leibniz doch über seine damalige philosophische Stellungnahme: „Quare dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis *κερὶ φυσικῆς ἀκροάσεως*, quam in meditationibus Cartesii; tantum abest, ut Cartesianus sim ... Quae Aristoteles enim de materia, forma, privatione, natura, loco, infinito, tempore, motu ratiocinatur, pleraque certa et demonstrata sunt, hoc uno fere demto, quae de impossibilitate vacui et motus in vacuo asserit. Mihi enim neque vacuum neque plenum necessarium esse, utroque modo verum natura explicari posse videtur." — Leibniz erklärt hier also ausdrücklich, dass er weit davon entfernt sei ein Cartesianer zu sein, da er in der Schrift des Aristoteles *περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως* mehr billige als in den Meditaniones des Descartes. Denn alles, was Aristoteles über Materie, Form, Zeit, Bewegung etc. gesagt habe, habe seine volle Zustimmung, ausgenommen vielleicht das, was sich bei Aristoteles über die Unmöglichkeit eines leeren Raumes und über die Bewegung in einem solchen findet. Aber in dieser Frage vermag Leibniz weder für noch gegen Partei zu nehmen. Es heisst dann weiter über Aristoteles: „Formam quoque substantialem nempe, id quo substantia corporis unius a substatia alterius corporis differt, quis non admittat ... Hoc unum in quaestione est, an quae Aristoteles de materia, forma et mutatione abstracte disputavit, ea explicanda sint per magnitudinem, figuram et motum. Id Scholastici negant, Reformatores affirmant. Reformatorum sententia mihi non solum verior, sed et Aristoteli magis consentanea videtur." [1]) Leibniz billigt also z. B. zur Unterscheidung einer körperlichen Substanz von einer anderen die Annahme der substantiellen Formen. Nur das scheint ihm noch fraglich, ob das, was Aristoteles nach seiner Ansicht richtig metaphysisch ableitet, sich nun auch durch die Qualitäten magnitudo, figura et motus wird entwickeln lassen. Im Folgenden versucht Leibniz dann thatsächlich nachzuweisen, dass des Aristoteles metaphysische Spekulationen über Materie, Form und Veränderung sehr wohl als Voraussetzung für die mechanistische Erklärungsweise der

---

[1]) G. I, 16.

körperlichen Erscheinungen durch Grösse, Figur und Bewegung angesehen werden könnten und daher mit letzterer vereinbar seien. Leibniz sagt hierüber: „Quam possibilitatem conciliationis non possum melius ostendere, quam si petam dari mihi aliquod principium Aristotelis, quod non per magnitudinem, figuram et motum explicari possit." [1]) Von der Materie oder Masse als solcher sagt Leibniz dann: „Materia prima est ipsa massa, in qua nihil aliud quam extensio et *ἀντιτυπία* seu impenetrabilitas; extensionem a spatio habet quod replet; natura ipsa materiae in eo consistit, quod crassum quiddam est et impenetrabile et per consequens alio occurente (dum alterum cedere debet) mobile ... Essentia materiae seu ipsa forma corporeitatis consistit in *ἀντιτυπία* seu impenetrabilitate." [2]) Die erste Materie — ein dem Aristoteles entlehnter Ausdruck — oder die Masse selbst besteht also für Leibniz in der „extensio", die er wie Descartes aus dem Begriff des Raumes ableitet, und ausserdem in der Kompaktheit oder Undurchdringlichkeit oder in der „*ἀντιτύπια*", d. i. Widerstandsfähigkeit. Es fragt sich, was wir unter der „impenetrabilitas" oder „*ἀντιτυπία*" oder „crassitas" zu verstehen haben. Zunächst, wie aus der direkten Gegenüberstellung mit „extensio" hervorgeht, nichts Räumliches. Damit ist ohne Weiteres eine Abweichung vom Cartesianismus gegeben, der das Wesen des Körpers allein in der Ausgedehntheit, „extensio", oder im Raum, „spatium", sah. Ein bewusster Gegensatz zum Cartesianismus liegt aber augenscheinlich hier darin, dass Leibniz gerade umgekehrt behauptet, das Wesen oder die Form der Körperlichkeit liege nicht in der „extensio", der er zwar noch offenbar Realität zuerteilt, sondern in der Antitypie oder Undurchdringlichkeit. Was er nun unter der Form dieser seiner „*ἀντιτυπία*" oder „impenetrabilitas" verstehen will, ist nur mehr angedeutet als ausgesprochen in den Worten „Natura ipsa materiae in eo consistit, quod — crassum quiddam est et impenetrabile et per consequens — alio occurente (dum alterum cedere debet) mobile." Diese „*ἀντινυπία*" oder „impenetrabilitas" zeigt sich also dann, wenn ein Körper gegen einen anderen stösst und der eine dem anderen weichen muss; es ist also das, was den Körper befähigt, den Raum, den er mit seiner „extensio"

---

[1]) G. I, 17. [2]) ibid.

einnimmt, nicht von einem anderen Körper einnehmen zu lassen. Wenn auch Leibniz es nicht ausdrücklich sagt, so könnte man diese Fähigkeit oder — wie er sagt — diese Form vielleicht als Widerstandskraft bezeichnen. Dadurch aber, dass Leibniz dies Unräumliche, das wir vielleicht als Widerstandskraft ansehen dürfen, für die „essentia materiae seu ipsa forma corporeitatis“ erklärt, stellt er sich in einen offenbaren Gegensatz zu Descartes, wenn er auch — was hier wiederholt bemerkt sein mag — der Ausgedehntheit, „extensio“, hier noch volle Realität zuerkennt. Von dieser „impenetrabilitas“ sagt Leibniz dann weiter gleichfalls nur mehr andeutend als ausführend: „Natura ipsa materiae in eo consistit, quod crassum quiddam est et impenetrabile et per consequens alio occurente (dum alterum cedere debet) mobile.“ Und über dies „quiddam mobile“ heisst es dann weiter: „Haec iam massa continua mundum replens, dum omnes eius partes quiescunt, materia prima est, ex qua omnia per motum fiunt et in quam per quietem resolvuntur.“ [1]) Jene die Welt erfüllende kontinuierliche Masse oder erste Materie ist also etwas „Bewegbares“ oder das, „woraus alles durch Bewegung entsteht und in das alles sich wieder durch Ruhe auflöst“. Dies Unkörperliche, diese den Widerstand erzeugende Kraft, ist also etwas, was zur Bewegung befähigt, aber auch das, was zur Ruhe befähigt. Wir werden durch diese „impenetrabilitas“ an die „inexistentia“ der Confessio naturae erinnert, die auch als „mobilitas seu permansio in eodem loco seu quies“ gefasst wurde. Die Erklärung der „inexistentia“ allein als „mobilitas seu quies“ war aber noch zu dunkel und unklar, um zu verstehen, was Leibniz damit eigentlich meinte. Durch die jetzige Fassung dieser „mobilitas“, wie sie in der „ἀντιτυπία“ oder der „impenetrabilitas“ vorliegt, wird dieser Begriff doch wenigstens so weit geklärt, dass man erkennen kann, dass Leibniz hierunter offenbar etwas Unräumliches und zwar eine Kraft versteht, die z. B. den Körper befähigt, den Raum, den er inne hat, nicht von einem anderen einnehmen zu lassen. Es ist für die spätere Entwickelung des Denkers die Beobachtung wichtig, dass er gerade in dieser Kraft des Widerstandes das Wesen oder die Form des Körpers sieht, obwohl hier die „extensio“ des Körpers noch volle Realität behält.

[1]) G. I, 17.

Von der Bewegung behauptet dann Leibniz in demselben Briefe an Thomasius zunächst: „Jam facile patet omnes mutationes per motum explicari posse.“ [1]) Also alle Veränderungen können durch Bewegung erklärt werden. Ueber das Prinzip der Bewegung sagt dann Leibniz: „Motus omnis principium mens quod et Aristoteli recte visum.“ [2]) Also die mens ist Prinzip der Bewegung. Neben der mens als der „causa“ der Bewegung ist ausserdem für Leibniz „principium motus“ noch „figura vel forma“ [3]) und zwar wird „figura“ und „magnitudo“ als „terminus motus“, d. i. als Zweckursache bezeichnet. [4]) Das „primum principium motus“ ist jedoch für Leibniz die “mens“. [5]) Von dieser mens heisst es nun ebenso wie in der Confessio naturae: „Mentem voco ens cogitans.“ [6]) Die „mens“ wird also auch hier als bewusstes geistiges Wesen nach Descartes'schem Vorbilde gefasst. Die Bewegung ist hier mithin schon spiritualisiert d. h. sie wird durch das spirituelle Prinzip der mens im letzten Grunde als geistiges Geschehen gedacht.

---

[1]) G. I, 20.

[2]) G. I, 22.

[3]) Vergl. hierüber G. I, 18: „Hic si formam supponamus nihil aliud esse quam figuram rursus omnia mire concinent.“

[4]) G. I, 21.

[5]) Vergl. G. I, 22, wo es hierüber heisst: „Nam, ut huc quoque veniam, nullibi Aristoteles formas quasdam substantiales eiusmodi sibi imaginatus videtur, quae per se sint causa motus in corporibus, quemadmodum Scholastici capiunt; definit quidem naturam principium motus et quietis, et formam materiamque vocat naturam, formam autem magis quam materiam, sed hinc, quod scholastici volunt, non sequitur, formam esse ens quoddam materiale, brutum tamen in corporibus, quod ipsum sua sponte sine externae rei concursu motum corpori, verbi gratia lapidi, deorsum praebeat. Nam forma quidem est causa et principium motus, sed non primum. Neque enim corpus movetur, nisi ab extrinseco moveatur, ut recte Aristoteles non dicit tantum, sed et demonstrat; verbi gratia sit globus in plano, is si semel quiescat per se in aeternum non movebitur, nisi accedente extrinseco impulsore, verbi gratia, alio corpore. Eo iam allabente alterum corpus principium motus impressi est, figura vero nempe globositas, est principium motus suscepti, nam si globositas afuisset, forte pro re nata, corpus alteri corpori tam facile non cessisset. Ex hoc patet, conceptum Scholasticum ex definitione formae Aristotelicae non sequi. Forma igitur est principium motus in suo corpore, et corpus ipsum est principium motus in alio corpore fateor; sed primum principium motus est prima et realiter a materia abstracta forma (quae simul est efficiens) nempe Mens“

[6]) G. I, 24.

Die Korrespondenz und die Schriften Leibnizens der beiden folgenden Jahre vor der Pariser Reise zeigen schon eine deutlich bewusste Abweichung vom Cartesianismus und zugleich eine Weiterentwicklung der Gedanken Leibnizens sowohl betreffs des Körper- wie des Bewegungsproblems. In einem Briefe an Arnauld vom Jahre 1671 lässt Leibniz das Wesen des Körpers nicht mehr in der Ausgedehntheit, der „extensio", bestehen. Stellt er doch, an die katholische Kirchenlehre von der Transsubstantiation denkend, die schon offenbaren Zweifel ausdrückende Frage: „Nam qui credit, essentiam corporis consistere in extensione, credetne unquam corpus alienam extensionem subire posse, servata substantia sua?" und antwortet darauf: „Unde omnes Cartesii in contrarium protestationes simulatas et facto contrarias credi: idem Societatis Jesu ac plerorumque ordinum de Cartesio iudicium esse; Cartesii philosophiam ab iis pro peste religionis suae haberi . . ." Im weiteren Verlaufe des Briefes sich aber dann direkt gegen den Cartesianismus wendend, sagt Leibniz: „Videbam, Geometriam seu philosophiam de loco gradum struere ad philosophiam de motu seu corpore et philosophiam de motu ad scientiam de mente. De motu ergo demontratae sunt a me aliquot propositiones magni momenti, ex quibus nominabo hoc loco duas: primo, nullam esse cohaesionem seu consistentiam quiescentis, contra quam Cartesio visum est . . . De aliis hoc loco dicere nihil necesse est. Has autem ideo memoro, quia ex iis sequitur aliquid utile praesenti instituto: ex posteriore, corporis essentiam non consistere in extensione, id est magnitudine et figura, quia spatium vacuum a corpore diversum esse necesse est, cum tamen sit extensum; ex priore, essentiam corporis potius consistere in motu, cum spatii notio magnitudine et figura, id est extensione, absolvatur."[1]) Leibniz sagt hier also ganz unzweideutig, dass er das Wesen des Körpers nicht in der „extensio", in der Ausgedehntheit, erblicke, sondern in der Bewegung, „motus." Aber neben der Behauptung, dass das Wesen des Körpers in der Bewegung besteht, hält doch Leibniz immer noch ersichtlicher Weise an der Realität des Raumes oder der Ausgedehntheit fest. Aber andererseits hat Leibniz mit jener Meinung doch einen deutlichen

---

[1]) G. I, 71 u. 72.

Schritt über seinen Standpunkt hinaus gethan, den er in dem citierten Thomasius-Brief vom Jahre 1669 annimmt. Hier bestand ihm das Wesen oder die Form des Körpers oder vielmehr der Materie an sich nur erst in der Kraft, die es dahin bringt, dass eine Raumstelle, die ein Körper inne hat, nicht von einem anderen eingenommen werden kann, in der „impenetrabilitas", die auch wohl den nicht recht klaren Begriff der „mobilitas", Bewegungsfähigkeit, in sich schloss. Durch die Behauptung aber, dass das Wesen des Körpers Bewegung sei, der Körper damit also zu einem in Veränderung begriffenen Etwas gemacht wird, ist es Leibniz möglich, die Gedankengänge über den Körper und die Bewegung, die in den 60er Jahren noch gesondert neben einander lagen, im spiritualistischen Sinne zu vereinigen. Hatte Leibniz doch schon im Thomasius-Briefe die Bewegung durch die „mens" spiritualistisch erklärt.

Diese spiritualistische Fassung der Bewegung finden wir jetzt fortgebildet. In einem Briefe Leibnizens an den Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg vom Jahre 1671 hören wir: „Dann auch meine Demonstrationen gegründet sein auff der schwehren doctrina de puncto, instanti, indivisibilibus et conatu, so bestehen Actiones mentium in conatu, seu motus, ut sic dicam, minimo vel puncto; dieweil auch mens selbsten eigentlich in puncto tantum spatii bestehet, hingegen ein corpus einen platz einnimbt. Welches ich, nur populariter zu reden, daher klärlich beweise dieweil das gemüth sein muss in loco concursus aller bewegungen, die von den obiectis sensuum muss imprimirt werden; denn wenn ich schliessen will, dass ein mir vorgegeben corpus gold sey, so nehme ich zusammen seinen glantz, Klang und gewicht, und schliesse darauss, dass ess gold sey, muss also das gemüth ahn einem orth sein, da alle diese Linien visus, auditus tactus zusammen fallen, undt also in Einem punkt. Geben wir dem Gemüth einen grösseren platz als einen punct, so ist ess schon ein Körper undt hat partes extra partes, ist daher sich nicht selbst intime praesens, undt kann also auch nicht auff alle seine stücke und Actiones reflectiren. Darum doch die Essentz gleichsamb des Gemühthes bestehet. Gesetzt nun das Gemüth bestehe in Einem punkt, so ist es unzertheilig und unzerstörlich." [1]) Und in einem

[1]) G. I, 52.

Briefe Leibniz an Antoine Arnauld vom Jahre 1671 heisst es ebenda darüber: „Cum enim sit a me demonstratum locum verum mentis nostrae esse punctum quoddam seu centrum, ex eo deduxi consequentias quasdam mirabiles de mentis incorruptibilitate, de impossibilitate quiescendi a cogitando, de impossibilitate obliviscendi, de vera atque intima differentia inter motum et cogitationem; cogitationem consistere in conatu, ut corpus in motu. Omne corpus intellegi posse mentem momentaneam seu carentem recordatione; conatum omnem in corporibus quoad determinationem esse indestruibilem; in mente etiam, quoad gradum velocitatis ut corpus in motuum tractu, ita mentem in conatuum harmonia consistere."[1]) Also auch hier ist das Bewegungsprinzip die „mens". Die „mens" besteht für Leibniz hier wie früher in der „cogitatio." Dies „cogitare" oder die „actiones mentium" lässt Leibniz aber in den „conatus' aufgehen. Es fragt sich, was man unter diesen „conatus" zu verstehen hat. Wie sich aus den letzten Worten der zuletzt angeführten Stelle ergiebt — „mentem in conatuum harmonia consistere", — besteht die „mens" natürlich in einer Vielheit von „conatus." Leibniz stellt nun „conatus" offenbar auf die gleiche Stufe wie den „punctum spatii", wenn er sagt „Dieweil auch mens selbsten eigentlich in puncto tantum spatii bestehet", oder wenn es in der im Jahre 1670 verfassten „Hypothesis nova" darüber heisst: „Conatus est ad motum ut punktum ad spatium seu ut unum ad infinitum."[2]) Der conatus wird von Leibniz nun ebenso wie „punctum" zur unräumlichen Grösse geprägt. Da die Zugehörigkeit des punctum zu seinen „indivisibilia seu inextensa"[3]) auch die des „conatus" in sich schliesst, wie wir eben gesehen haben, so bedarf es für Leibniz auch nur des Nachweises, dass der Raumpunkt unausgedehnt, also unkörperlich ist. Diesen giebt er in der „Hypothesis nova" unter Berufung auf die Cavalerische Methode, indem er sagt: „Punctum non est cuius pars nulla est, nec cuius pars non consideratur; sed cuius extensio nulla est seu cuius sunt indistantes, cuius magnitudo est inconsiderabilis inassignabilis, minor quam quae dari potest: atque hoc est fundamentum Methodi Cavalerianae, quo eius veritas evidenter demonstratur,

[1]) G. I, 72. [2]) G. IV, 229. [3]) G. IV, 228.

ut cogitentur quaedam ut sic dicam rudimenta seu initia linearum figurarumque qualibet dabili minora." [1]) Der Punkt hat danach also keine Ausgedehntheit, er ist unausgedehnt; er hat zwar noch Teile, diese können aber nicht mehr betrachtet werden, seine Grösse ist nicht mehr angebbar, sie ist kleiner als alles, was gegeben sein kann. Der Punkt für Leibniz ist also unendlich klein wie die Anfangselemente von Linien oder Figuren bei Cavaleri. So kann Leibniz denn auch von dem Gemüte, der „mens", sagen: „Geben wir dem Gemüth einen grösseren platz als einen punct, so ist ess schon ein Körper undt hat partes extra partes, ist daher nicht selbst intime praesens, undt kann also auch nicht auff alle seine stücke undt Actiones reflectiren." Da Leibniz sich nun aber den Punkt als unendlich klein denkt, so thut er dies auch mit dem conatus. Da er, wie wir bereits gesehen haben, die „actiones mentis" oder die „cogitationes" in einer Vielheit von „conatus" bestehen lässt, so müssen es — eben wegen des Charakters als Unendlich-Kleines — unendlich viele „conatus" sein, die die „actiones mentium" ausmachen. „Conatus" ist also ein unendlich kleines d. i. unräumliches d. h. für Leibniz geistiges Element, dessen unendliche Vielheit die actiones mentis bilden. Der „conatus" wird nun ausserdem in der „Hypothesis nova" als Anfang oder Ende der Bewegung bezeichnet. Denn Leibniz sagt dort: „Dantur indivisibilia seu inextensa, alioquin nec initium nec finis motus intelligi potest . . . Initium ergo motus (conatus) aut nullum, quod absurdum, aut inextensum est" [2]) und im weiteren Verlaufe heisst es „Finis motus est conatus." [3]) Wir sehen also, Leibniz wendet die Cavalerische Methode der Grenzbestimmung bei der Untersuchung der Bewegung an und realisiert dieselbe in dem Indivisiblen des „conatus". Da nun aber Leibniz, wie wir gesehen haben, den „conatus" auch als spirituelles Element fasst, so ist die Bewegung für Leibniz in dem spirituellen Element des „conatus" realisiert. Oben haben wir bereits gesehen, dass Leibniz in dieser Zeit — ohne die Realität des Raumes oder der Ausgedehntheit zu leugnen — das Wesen des Körpers in der Bewegung sieht. So ist es denn erklärlich, wenn Leibniz an der schon oben citierten Stelle des Arnauld-

---

[1]) G. IV, 229. [2]) G. IV, 228 u. 229. [3]) G. IV, 229.

Briefes sagen kann: „Cogitationem consistere in conatu ut corpus in motu. Omne corpus intellegi posse mentem momentaneam", dass also jeder Körper als ein augenblicklicher geistiger Vorgang betrachtet werden kann.

Rückschauend bis zum Jahre 1669 fragen wir uns noch, was für Substanzen Leibniz in den citierten Schriften anführt und was das eigentlich Substantielle an ihnen ist. Wir haben gesehen, Substanzen sind für Leibniz: Gott, menschliche Seele und Körper. Die Gottheit ist spiritualisch gefasst nach Analogie der menschlichen Seele. Der Körper lässt aber eine einheitliche Fassung vermissen. Es wird zwar als sein Wesen der die „mens" realisierende „conatus" angegeben, er wird also spiritualistisch gedacht; gleichwohl wird von Leibniz an der Realität der Ausgedehntheit des Körpers oder des Raumes, den er einnimmt, noch festgehalten. Danach musste der Körper also teils etwas Unausgedehntes, teils etwas Ausgedehntes sein; das ist aber ein unlöslicher Widerspruch. Sieht daher Leibniz offenbar das Wesen der Substanz in dem Selbständig-Existieren und erfasst diese selbständige Existenz bei deus und mens humana in der Spiritualität, so fehlt eine analoge Bestimmung des Selbständig-Existierens für den Körper. Das zeigt, dass es Leibniz vor der Pariser Reise noch nicht gelungen ist, zu einem einheitlichen Substanzbegriff zu gelangen.

II.
Die Zeit seit Antritt der Pariser Reise bis zur Mitte der 80er Jahre.

Die Zeit seit Beginn der Pariser Reise bis zur Mitte der 80er Jahre ist sehr arm an philosophisch-litterarischen Erzeugnissen Leibnizens. Während seines Pariser Aufenthaltes von 1671—1676 hat Leibniz nichts Philosophisches veröffentlicht, und für die Zeit von 1676—1685 sind wir nur hauptsächlich auf einige Briefe des Philosophen angewiesen. Es sind diese 14 Jahre die litterarisch unproduktivste Zeit in Leibnizens Leben.

Aber dies hat seine besonderen Gründe. Denn in der Zeit zu Beginn seines Pariser Aufenthaltes hatte Leibniz mit dem Versuch einer Ausführung des ihm vom Mainzer Hof erteilten diplomatischen Auftrages offenbar genug zu thun. Sodann warf er sich unter der Leitung der Gebrüder Bernoulli und unter der Huyghens auf mathematische und physikalische Studien. Mit welchem Eifer und welcher Gründlichkeit er namentlich erstere getrieben haben muss, zeigte die noch gegen Ende seines Pariser Aufenthaltes gemachte Entdeckung der Differential- und Integralrechnung. Den Mittelpunkt seiner physikalischen Studien bildeten die Galileïschen Fallgesetze und die Huyghensschen Untersuchungen über das Oscillationszentrum.[1]) In ihnen lernte er die Wichtigkeit des Gedankens von der Erhaltung der Kräfte für die Dynamik kennen. Philosophisch hat sich Leibniz in Paris fast ausschliesslich mit Descartes beschäftigt; hier hat er den Cartesianismus eigentlich zuerst gründlich studiert und ihn erst damals eingehender kennen gelernt.[2]) Dazu veranlasst worden ist Leibniz wahrscheinlich nicht nur durch den Verkehr mit den berühmten Cartesianern wie Bernoulli, Arnauld u. a., sondern auch durch das eigene sachliche Interesse an der cartesianischen Philosophie, zu der er ja schon vor seinem Pariser Aufenthalt, wie wir bereits oben gesehen haben, eine bestimmte ablehnende Haltung eingenommen hatte, wenn er sie auch früher noch nicht so eingehend gekannt hatte. Aber gerade dieser Umstand wird für ihn eins der treibenden Motive gewesen sein, um den Cartesianismus näher kennen zu lernen. So ist denn das Schweigen auf philosophischem Gebiete während der fünfjährigen Pariser Zeit bei Leibniz erklärlich, da er einerseits hierin sich noch als Lernender zeigt, andererseits seine übrige Zeit völlig mit mathematischen und physikalischen Studien ausgefüllt war.

Für die übrigen 9 Jahre dieses Zeitabschnittes sind wir, wie wir schon eben bemerkten, hauptsächlich auf einige Briefe Leibnizens angewiesen, wenn wir nämlich von dem kleinen 1676 geschriebenen Dialog „Pacidius Philaleti" und dem zu Anfang der 80er Jahre verfassten kleinen Aufsatz absehen,

---

[1]) Vgl. F. A. Müller „Das Problem der Continuität in Mathematik und Mechanik" Marburg 1886 p. 20 ff.

[2]) Vergl. L. Stein „Leibniz und Spinoza" p. 41.

der von J. E. Erdmann „De vera Methodo“ betitelt ist.[1]) Aber auch hier ist die philosophische Unproduktivität Leibnizens aus seiner damaligen Stellung zu den Problemen erklärlich, mit denen er zu ringen hatte. Leibniz war, wie wir uns entsinnen, vor der Pariser Reise in seiner Abweichung vom Cartesianismus so weit gekommen, dass er den Körper in der Bewegung und diese in dem „conatus“, einem schon spirituell gefassten Element, realisiert sah. Gleichwohl blieb ihm die Materie als Ausgedehntheit noch reell. Der Körper war demnach teils etwas Unräumliches, d. i. bei ihm etwas Geistiges, teils etwas Ausgedehntes oder Räumliches. Das war natürlich ein Widerspruch, der einen einheitlichen Substanzbegriff vermissen liess, wenn auch Leibniz schon in der Fassung von „deus“ und „mens humana“ als spirituelle selbständig existirende Wesen einen Versuch gemacht hatte, diese Einheitlichkeit herbeizuführen. Wollte er nun diese erreichen, so musste er erst jenen Widerspruch lösen, wie er für ihn in der Fassung

---

[1]) E, 109; der Aufsatz ist übrigens auch von C. J. Gerhardt im Jahre 1880 in den Monatsheften der Kön. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin in der Meinung herausgegeben, dass er bis dahin noch nicht herausgegeben worden sei, ein Irrtum, auf den Selver zuerst aufmerksam gemacht hat. Die Abfassungszeit dieses Aufsatzes wird von Gerhardt mit Recht in den Anfang der 80er Jahre verlegt, jedenfalls in die Zeit nach 1679, d. h. nach der Abfassungszeit der schon oben citierten Briefe Leibnizens an Malebranche, und vor 1684, der Zeit der Veröffentlichung der mathematischen Entdeckungen Leibnizens in den Acta eruditorum. Hier müssen wir Selver — vergl. Selver, d. Entwickelungsgang der Leibniz'schen Monadenlehre bis 1695, In.-Diss. Leipzig 1885, pag. 61 — im Gegensatz zu Gerhardt beistimmen, dass die Gründe, die zu dieser Abfassungszeit berechtigen, nicht in den „damaligen persönlichen Verhältnissen Leibniz, wie sie sich aus seiner Stellung an einem katholischen Hof ergaben“, liegen, sondern vielmehr in dem Inhalt des Aufsatzes selbst, der sich einerseits bei einer früheren Ansetzung mit jenen Briefen an Malebranche vom Jahre 1679 in Widerspruch insofern setzte, als Leibniz dort bei der Frage nach dem Wesen des Körpers sich nur negativ verhält und sich über das, was ihm wohl vorschwebte, noch nicht positiv auszusprechen vermag, der andrerseits bei späterer Ansetzung wegen des nur ganz allgemein gehaltenen Ausdruckes betr. seiner mathematischen Entdeckungen eigenartig im Verhältnis zu der im Jahre 1684 in den Leipziger Acta eruditorum ver anstalteten Veröffentlichung der mathematischen Entdeckungen Leibnizens erschiene, wie Selver treffend bemerkt. Ob nun freilich gerade das Jahr 1680 die bestimmte Zeit ist, in der der Aufsatz abgefasst ist, lässt sich nach den vorhandenen Anhaltspunkten nicht mit Sicherheit bestimmen.

des Körpers und der Materie vorlag. Der Fortschritt dieser Zeit zu der vor der Pariser Reise liegt nun darin, dass Leibniz sich dieses Widerspruchs an der Hand der in diesem Punkte seine Opposition hervorrufenden cartesianischen Philosophie deutlich bewusst wird und danach ringt, ihn zu überwinden. Charakteristisch dabei ist, dass der vor der Pariser Reise für ihn so wichtige Begriff des „conatus" völlig verschwindet, wenn damit auch, wie wir sehen werden, eine prinzipielle Aenderung in der Problemstellung für Leibniz nicht eingetreten ist.

Schon der kleine Dialog „Pacidius Philaleti", den Leibniz auf seiner Heimreise nach Deutschland während der Ueberfahrt von England nach Holland entworfen hat, zeigt deutlich, dass Leibniz mit seiner philosophischen Spekulation gerade in dem Punkte ansetzt, an dem er die philosophische Gedankenwelt vor Antritt seiner Reise verlassen hatte, nämlich bei dem Bewegungsproblem. Es fragt sich für ihn, was die Bewegung eigentlich ist. Er sagt hierüber: „nihil aliud esse motum quam aggregatum existentiarum momentanearum alicuius rei in locis proximis duobus"[1]) und diese „loca dua proxima" durch „loca dua proxima, quorum intervallum debet esse nullum sive minimum sive quod idem est talia esse debent punta A et B, ut nullum inter ipsa sumi possit punctum C";[2]) also ist der Raum ein Aggregat von Punkten, d. h. von nicht mehr endlichen, also unendlich kleinen Grössen, und die Zeit ein Aggregat von Augenblicken, d. h. von gleichfalls unendlich kleinen Grössen. Die Bewegung ist daher ein Aggregat von solchen unendlich kleinen Raum-Zeit-Elementen. Wir sehen, Leibniz steht hier im Grunde noch auf demselben Standpunkt wie vor der Pariser Reise. Denn er sieht die Bewegung auch hier in unendlich kleinen Elementen realisiert; er nennt sie freilich nicht mehr „conatus", auch der spirituelle Charakter dieser Elemente ist nicht ausgesprochen. Auch der Raum besteht hier für ihn aus einer Mannigfaltigkeit, einem „Aggregat" von Punkten, d. i. unendlich kleinen Elementen. Gleichwohl ist auch hier noch nirgends etwa von der Phänomenalität des Raumes die Rede. Leibniz sagt ganz offen, dass in diesen, seinen Gedanken zwar noch mancherlei Schwierigkeiten — wir können sagen Widersprüche

---

[1]) Vergl. Archiv f. Geschichte der Philosophie I, 1888 p. 212.

[2]) ibid.

— vorhanden seien, da sich schliesslich die Diskussion über die Bewegung in das „Labyrint de continui compositione“ verliere, dass er sich aber auch nicht vorgenommen habe, alle Schwierigkeiten, die ihm dies Problem biete, zu lösen. Wir werden noch sehen, wie Leibniz des Problems später Herr wird, das ihm jetzt die „compositio continui“ bereitet.

Sehr bezeichnend ist ferner, dass Leibniz gegenüber Spinoza, als er mit diesem im Jahre 1676 im Haag zusammentraf, das Descartessche Bewegungsprinzip kritisiert hat, wie Stein treffend nachgewiesen hat.[1]) Dies Descartessche Bewegungsprinzip war mit der Behauptung gegeben, dass sich die Bewegung im All erhalte, und mathematisch sich als Produkt aus der Masse des bewegenden Körpers und seiner Geschwindigkeit darstelle. Leibniz hatte nach den Worten jener bei Foucher de Careil angeführten Stelle „je commençai de lui montrer qu'elles violaient l'égalité de la cause et de l'effet“ zu urteilen, bereits erkannt, dass jene Behauptung Descartes, dass sich die Bewegung im All erhalte, der Erfahrung gemäss nicht zu Recht bestehe.

Diese Kritik Leibnizens am Cartesianismus erstreckt sich nun nicht bloss auf das Descartessche Bewegungsprinzip, sondern auch auf den Descartesschen Körperbegriff, wie es ja erklärlich ist, wenn wir uns erinnern, dass Leibnizens Denken vor der Pariser Reise dahin gekommen war, den Körper in der Bewegung und diese wiederum in spirituellen Elementen realisiert zu sehen, sodass Körper und Bewegung auch jetzt noch zwei für ihn unabtrennbar mit einander verbundene Begriffe sind. So sehen wir nun Leibniz in den nächsten Jahren bis zur Mitte der 80er Jahre das Bewegungsprinzip und den Körperbegriff des Cartesianismus mit immer zunehmender Schärfe kritisieren. Schreibt er doch

---

[1]) Vgl. Stein „Leibniz und Spinoza“ p. 53 ff. und die bei Foucher de Careil sich findenden und von Stein angeführten Worten Leibnizens: „J'ay passé quelques heures après diner avec Spinoza, il me dit qu'il avait esté porté, le jour des massacres de Mm. de Witt, de sortir la nuit et d'afficher quelque part, proche du lieu (des massacres), un papier où il y aurait ultimi barbarorum. Mais son-hôte luy avait fermé la maison pour l'empêcher de sortir, car il se serait exposé à être déchiré. Spinoza ne voyait pas bien les défauts des règles du mouvement de M. Descartes, il fut surpris quand je commençai de lui montrer qu'elles violaient l'égalité, de la cause et de l'effet“; Foucher de Careil, Réfutation inédite de Spinoza p. LXIV.

an Fabri im Jahre 1677 trotz aller Anerkennung dessen, was Descartes geleistet hat: „Cartesii scripta vestibulum appellare soleo Philosophiae verae tametsi enim intima non attigerit, proprius tamen accessit quam ante illum quisquam, uno excepto Galilaeo, cuius viri utinam omnes de variis rebus meditationes haberemus quos infortunia eius suffocavere. Itàque qui Galilaeum et Cartesium leget, aptior erit ad inveniendam veritatem, quam si per omne autorum vulgarium genus vagetur. Fateor tamen multas et magnas res in Cartesio emendandas esse, potissima est quod corporis naturam ponit in extensione.“ [1]) Hier ist's also der Descartessche Körperbegriff, an dem Leibniz Anstoss nimmt und zwar in Gemeinschaft mit Fabri, wie sich aus dem weiteren Verlaufe des Briefes ergiebt. Nebenbei sei nur noch auf die in obigen Worten ausgesprochene Hochachtung Leibniz vor Galilei aufmerksam gemacht, auf deren Wichtigkeit wir bei der ganzen Stellung Leibnizens zu dem Kraftbegriff und dem Gedanken der Erhaltung der Kräfte noch weiter unten zu sprechen kommen werden. — Trotz dieser Kritik an dem Descartesschen Körperbegriff weiss Leibniz doch noch nicht recht, was er an Stelle desselben setzen soll, wenn er in demselben Briefe ferner sagt: „Quod aïs corporis naturam in extensione non consistere, sed vellem dixisses in quo consistat.“ [2]) Ebenso kritisch spricht sich Leibniz zu derselben Zeit, d. h. zu Beginn des Jahres 1677 in einem wahrscheinlich an Molanus gerichteten Schreiben über den Descartesschen Körperbegriff aus.[3]) — Aber auch gegen das Descartessche Bewegungsprinzip hat Leibniz im Verlaufe desselben Briefes Bedenken einzuwenden, wenn er sagt: „Circa leges quoque motus certum plane est Cartesium fuisse deceptum.“ [4]) Ebenso skeptisch

---

[1]) G. IV, 258.

[2]) G. IV, 260.

[3]) G. IV, 274 heisst es: „Neque vero displicet, quod Cartesium prae ceteris probat: illud enim negari non potest demto ex veteribus Archimede ex novis autoribus Galilaeo, nullum facile alium extare qui tam praeclara ratiocinando invenerit. Fateor tamen multa ne in Cartesio desiderare etiam post multiplices et accuratas meditationes neque de summa rerum cum eo, tametsi vellem convenire posse. Neque enim admitto corporis naturam consistere in extensione sola.“ Auch hier sei auf die hohe Stellung aufmerksam gemacht, die Leibniz Galilaei einräumt.

[4]) G. IV, 276.

verhält sich Leibniz in den Briefen an Malebranche sowohl betreffs des Descartesschen Körperbegriffs, wie des Bewegungsprinzips. So schreibt er 1679: „Descartes a dit de belles choses; c'estoit un esprit penetrant et judicieux au possible. Mais comme il n'est pas possible de tout faire à la fois, il n'a fait que donner de belles ouvertures, sans estre arrivé au fonds des choses; et il me semble qu'il est encore éloigné de la veritable analyse et de l'art d'inventer en general. Car je suis persuadé que sa mécanique est pleine d'erreurs, que sa physique est trope viste, que sa Geometrie est trop bornée, et enfin que sa Metaphysique est tout cela ensemble. Par ce qui est de sa Metaphysique, vous avez fait voir vous mêmes son imperfection et je suis tout à fait dans vostre sentiment touchant l'impossibilité qu'il y a de concevoir qu'une substance qui n'a rien que l'étendue sans pensée puisse agir sur une substance qui n'a rien que la pensée sans l'étendue. Mais je croy que vous n'avez fait que la moitié du chemin, et qu'on peut encore tirer d'autres consequences que celles que vous faites. A mon avis, il s'ensuit que la matiere est quelque autre chose que l'étendue toute seule: dont je croy d'ailleurs q'uil y a demonstration." [1]) Also auch hier ist es wieder in erster Linie der Descartessche Körperbegriff, der den sonst so vorsichtigen und der Versöhnung zugeneigten Leibniz zu einer schneidenden und fast verhöhnenden Kritik reizt. Er glaubt offenbar jetzt schon einen anderen Begriff zu haben; gleichwohl vermag er die Gründe für seine Fassung noch nicht „en forme de demonstration rigoureuse" abzuleiten.[2]) Wegen eben dieser Unsicherheit in einer strikten Beweisführung für das, was er im Auge hat, bittet er Malebranche in demselben Briefe, ihm Entgegnungen auf die geäusserten Bedenken zu bringen, die

[1]) G. I, 327.

[2]) G. I, 334: „Je souhaitterois de comprendre distinctement les raisons qui vous font parler avec tant d'asseurance en faveur de ces sentimens de M. des Cartes que je n'ay pas encor pû gouster. Comme j'ay grande opinion de vostre esprit, je me defie de moy même, et quoyque je croye aussi d'avoir des raisons bien evidentes de mon costé, neantmoins comme je n'ay pas encore pû les reduire en forme de demonstration rigoureuse que je trouve absolument necessaire dans les raisonnemens de longue haleine, où l'imagination nous est peu secourable et où il est aisé de se tromper quand on se relache tant soit peu, je crains tousjours de faillir de m'estre trompé."

sich sowohl auf den Descartesschen Körperbegriff wie auf das Descartessche Bewegungsprinzip beziehen.[1])

Den Abschluss dieser negativen Haltung Leibnizens gegenüber dem Cartesianismus und andererseits auch schon den Uebergang zu einer positiven Stellungnahme bedeutet der schon oben erwähnte kleine Aufsatz „De vera Methodo", der zu Beginn der 80er Jahre verfasst ist. Leibniz sagt hier: „Quid ergo tandem extensioni nos addemus ad absolvendam corporis notionem? Quid nisi quae sensus ipse testetur. Nimirum tria simul renuntiat et nos sentire et corpora sentiri et quod sentitur varium esse compositumque sive extensum. Notioni ergo extensionis sive varietatis addenda actio est. Corpus ergo est Agens extensum: Dici poterit, esse substantiam extensam, modo teneatur omnem substantiam agere, et omne agens substantiam appellari. Satis autem ex interioribus metaphysicae principiis ostendi potest, quod non agit, nec existere, nam potentia agendi sine ullo actus initio nulla est." [2]) In der cartesianischen Körperdefinition hält Leibniz also wieder die Behauptung für unzulänglich, dass das Wesen des Körpers in der „extensio", der Ausgedehntheit bestehe. Dem Begriff der Ausgedehntheit muss vielmehr der der „actio", d. i. der der Handlung oder Wirkung hinzugefügt werden, der Körper ist also ein ausgedehntes Wirkendes oder Handelndes. Leibniz giebt die Annahme der Existenz einer ausgedehnten Substanz zu, wofern nur festgehalten wird, dass jede Substanz handelt und jedes Handelnde oder, wie wir hinzufügen können jede die Handlung hervorbringende Kraft Substanz genannt werden kann. Wir sehen, der Philosoph ist unmittelbar daran, die „extensio", die Ausgedehntheit, als Realität fallen zu lassen. Nach den Worten „modo teneatur omnem substantiam agere et omne agens substantiam appellari" könnte man auch geneigt sein anzunehmen, dass Leibniz das hier auch thatsächlich thut, wie es z. B. Lasswitz glaubt.[3]) Dem ist aber nicht so. Denn

---

[1]) G. I, 334 heisst es: C'est pourquoy je vous aurois beaucoup d'obligation si vous pouviez un jour dissiper les doutes que j'ay sur les propositions suivantes: premierement que la matiere et l'etendue ne sont qu'une même chose . . . sixiemement qu'il se conserve tousjours la même quantité de mouvement dans les corps."

[2]) E, 111.

[3]) Wenn Lasswitz, Geschichte der Atomistik II, p. 479 im Allgemeinen sagt: „Das Prinzip der Dynamik wurde als Ursache der Bewegung als

Leibniz sagt ja ausdrücklich: „Quid ergo tandem extensioni nos addemus ad absolvendam corporis notionem?“ und weiter „Notioni extensionis addenda actio est.“ Die Handlung oder Wirkung soll der Ausgedehntheit nur hinzugefügt werden, die Ausgedehntheit bleibt also immer noch hier für Leibniz in ihrer Realität bestehen. Das bestätigen auch die gleich darauf folgenden Worte: „Corpus ergo est Agens extensum“, der Körper ist also ein ausgedehntes Handelndes oder Wirkendes. Es muss ja freilich zugegeben werden, dass mit den Worten „Modo teneatur omnem substantiam agere et omne agens substantiam appellari“ die Handlung oder die die Handlung bewirkende Kraft zur Substanz gemacht und damit prinzipiell eigentlich auch die Realität der Ausgedehntheit geleugnet ist oder sein muss; thatsächlich geschieht dies aber von Leibniz nicht, da er hier noch an der Realität der „extensio“ festhält. Allerdings musste der Philosoph die Realität der Ausgedehntheit oder der Materie als solche fallen lassen, sobald er sich der Bedeutung dieser seiner in der vorliegenden Stelle gegebenen Behauptung klar bewusst ward, dass das eigentlich Substantielle in dem Körper die Handlung oder, was damit implicite bereits gegeben ist, die die Handlung hervorbringende Kraft sei. So ist es denn erklärlich, dass Leibniz diesen Schritt in den nächstfolgenden philosophischen Schriften und in den Briefen thut, in denen er sich über philosophische Fragen ausspricht. Durch die aber in dem vorliegenden Aufsatz schon ausgesprochene Substanzialisierung der actio stellt dieser sich als Uebergangsschrift zu den Schriften des folgenden und letzten Abschnittes in der Entwicklung des Leibnizschen Substanzbegriffs dar, in dem dieser endlich seine lange erstrebte Einheitlichkeit erhalten sollte.

---

bewegende Kraft substanzialisiert, um die Materie nicht zur Illusion zu machen“ und von dieser Stelle im Besonderen dann weiter sagt: „Hiermit ist nicht nur die Substanzialisierung der Kraft vollzogen, sondern zugleich auch durch die Einführung des zweideutigen Begriffs des Wirkens und Handelns dieselbe auf eine geistige Potenz reduziert, welche in die Dinge vom Schöpfer hineingelegt ist“ so vergisst Lasswitz, dass neben den „actio“ in der vorliegenden Stelle doch thatsächlich noch der „extensio“ Realität zugeschrieben wird, dass also von einer Substanzialisierung der Kraft hier wenigstens noch nicht deutlich die Rede ist.

III.

Die Zeit von 1686—1716.

Seit dem Jahre 1686 tritt in den Leibnizschen Schriften ein einheitlicher Substanzbegriff auf, der der „individuellen Substanz“ oder, wie es später heisst, der „Monade“. So arm an philosophisch-litterarischen Erzeugnissen die Zeit von 1671 bis 1685 ist, so überreich ist daran der Zeitabschnitt von 1686 bis 1716 im Leben Leibnizens. Freilich hat Leibniz niemals sein philosophisches System in abgerundeter ausführlicher Weise in einem grösseren Werke niedergelegt, vielmehr sind wir nur auf kleinere Schriften und eine sehr umfangreiche Korrespondenz angewiesen. So wird 1686 der sogenannte „Discours de Metaphysique“ verfasst; er bringt insofern etwas Neues, als Leibniz hier zum ersten Male mit seinem Begriff der „individuellen Substanz“ an die Oeffentlichkeit tritt. Den Kommentar und weiteren Ausbau im Detail des im „Discours de Metaphysique“ gegebenen Substanzbegriffes liefert Leibnizens Korrespondenz mit Arnauld. Das dann im Jahre 1695 erscheinende „Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances“, ein an Umfang bedeutend geringerer Aufsatz als den „Discours de Metaphysique“, bringt nichts wesentlich Neues mehr zu dem Begriff der individuellen Substanz, wie er im „Discours de Metaphysique“ und der Arnauld-Korrespondenz vorliegt, hinzu. Keine prinzipielle Bedeutung hat der Umstand, dass Leibniz vom Jahre 1698 ab seine Substanzen „Monaden“ nennt. Die beste, wenn auch äusserst knapp gehaltene Zusammenfassung seiner grundlegenden metaphysischen Gedanken giebt Leibniz in seiner in gedrängter Kürze und ebenso wie der „Discours de Metaphysique“ in deduktiver Weise 1714 geschriebenen „Monadologie“ und ihrem ersten Entwurf, dem sogenannten „Systeme de la Nature et de la Grace“. Dazu kommt dann noch Leibnizens ausgedehnte und umfangreiche Korrespondenz, z. B. mit de Volder, Fabri, des Bosses u. a. und ausserdem noch eine Anzahl kleinerer Aufsätze.

Eigenartig bei dieser reichhaltigen philosophischen Litteratur, die Leibniz von 1686—1716 geschaffen hat, ist dies, dass sie nicht etwa eine unmittelbare Fortsetzung der Gedanken dar-

stellt, die Leibniz in der Zeit von 1671—1685 gehabt hat. Hatten wir doch gefunden, dass Leibniz sich mit dem Descartesschen Körperbegriff und Bewegungsprinzip kritisch auseinander gesetzt hatte, ohne selbst zu etwas Positivem gelangt zu sein. Wir hatten ausserdem gesehen, wie vor allem während der Pariser Reise Leibniz sich mit mathematischen Gedankengängen unter Zugrundelegung des Kontinuitätsprinzips beschäftigt hatte. Wir hatten ferner in dem kleinen Dialog „Pacidius Philaleti" gehört, wie Leibniz da, wo er versucht, etwas Positives über die Bewegung auszusagen, in der Schwierigkeit stecken bleibt, die ihm die „continui compositio", also die Anwendung des Kontinuitätsprinzips auf das vorliegende Problem darbietet. Man könnte daher geneigt sein zu erwarten, dass Leibniz in den Schriften, in denen er seinen neuen Substanzbegriff darlegt, von jenen ihn in dem vorangegangenen Zeitabschnitt beschäftigenden physikalischen und mathematischen Gedankengängen ausgeht und dann zeigt, in welchem Zusammenhange mit seinem Substanzbegriffe das Resultat steht, das die durch jene Gedanken vollbrachte Ueberwindung des Cartesianismus gezeitigt hat. Aber an solchen Ausführungen findet sich wenig oder nichts in den Leibnizschen Schriften. Leibniz legt vielmehr, wie der „Discours de Metaphysique" und die Arnauld-Korrespondenz zeigt, gleich bei Beginn dieses Zeitabschnittes den Begriff der „individuellen Substanz" seiner Darstellung und seinen Ausführungen zu Grunde, die sich als geistige Kraft-Einheit schon hier offenbart. Will man aber diesen Substanzbegriff in seinen Grundzügen verstehen, so bedarf es einer Verfolgung der Quellen desselben und wir werden, wie sich zeigen wird, nicht fehl gehen, wenn wir diese Quellen nicht nur in den Gedanken, die Leibniz schon vor der Pariser Reise gehabt hat, sondern auch in seinen physikalischen und mathematischen Studien suchen, die Leibniz im vorhergehenden Zeitabschnitt getrieben hat.

Beginnen wir mit der physikalischen Seite der Leibnizschen Spekulation und sehen zu, ob Leibnizens Kritik am Descartesschen Körperbegriff und Bewegungsprinzip, die er, wie wir gesehen haben, bis zu Ende der vorhergehenden Periode geübt hat, nun jetzt das längst erstrebte positive Resultat gezeitigt und welcher Art dies ist. Leibniz sagt im „Discours

de Metaphysique" über das Descartessche Bewegungsprinzip: „Nos nouveaux philosophes se servent de cette regle fameuse que Dieu conserve tousjours la même quantité de mouvement dans le monde. En effect elle est fort plausible et du temps passé je la tenois pour indubitable. Mais depuis j'ay reconnu en quoy consiste la faute. C'est que Monsieur des Cartes et bien d'autres habiles mathematiciens ont cru, que la quantité de mouvement, c'est à dire la vistesse multipliée par la grandeur de mobile, convient entierement avec la force mouvante ou pour parler geometriquement que les forces sont en raison composées des vistesses et des corps. Or il est raisonnable que la même force se conserve toujours dans l'univers."[1]) Also sein neues Bewegungsprinzip besteht in der Behauptung, dass sich nicht dieselbe Quantität der Bewegung, sondern vielmehr dieselbe Quantität der bewegenden Kraft im All erhalte. Im Folgenden erklärt Leibniz dann sein neues Bewegungsprinzip an einem speziellen Fall, indem er es mathematisch durch das Produkt, nicht wie Descartes aus der Masse und Geschwindigkeit, sondern aus der Masse und der die Geschwindigkeit erzeugenden Fallhöhe oder dem Quadrate der Geschwindigkeit ausdrückt. Wenn Leibniz übrigens in der eben angeführten Stelle von „temps passé" spricht, in der er das Descartessche Bewegungsprinzip, dass sich im All immer dieselbe Quantität der Bewegung erhalte, als richtig anerkannt habe, so kann das natürlich nicht von der Zeit nach dem Jahre 1669 gemeint sein. Denn wir haben bereits oben gesehen, dass sich Leibniz schon zu jener Zeit in einem Briefe an Thomasius durchaus skeptisch dem Cartesianismus gegenüber verhalten hat. Es kann sich dieser Hinweis vielmehr nur auf die Zeit vor dem Jahre 1669 beziehen.

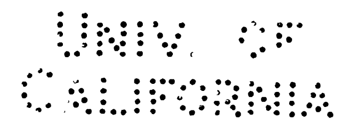
---

[1]) G. IV, 442.

Berichtigungen.

S. 5, Z. 23 lies *E*pic*u*ri resus*c*itator*ibus* statt epicari resusoitatores.
S. 25, Z. 2 lies Labyrint*h* statt Labyrint.

Fortsetzung folgt im Verlage von Max Niemeyer, Halle a. S.



Lebenslauf.

Am 28. Dezember 1873 zu Dramburg in Pommern als Sohn des Rentners Konstantin Werckmeister geboren, besuchte ich, Walther Werckmeister, nach Uebersiedlung meiner Eltern nach Schlawe in Pommern das Schlawer Progymnasium, später dann das Gymnasium zu Köslin und schliesslich das zu Neustettin in Pommern, auf dem ich zu Ostern 1894 mein Abiturientenexamen bestand. Hierauf wandte ich mich zunächst dem Studium des Baufaches zu und widmete mich ihm zwei Semester an den technischen Hochschulen zu Hannover und Charlottenburg, wobei ich die Elemente der höheren Mathematik (Differential- und Integralrechnung, analytische Geometrie), der Physik und Chemie kennen lernte Darauf ging ich zu Ostern 1895 zum Studium der Theologie über, das ich an den Universitäten zu Halle a. S. und Greifswald bis Michaelis 1898 trieb. Da ich aber durch die anfänglichen naturwissenschaftlichen und mathematischen Studien zu philosophischen Fragen angeregt worden war, so hörte ich gleich von Beginn meines theologischen Studiums ab auch Collegia über philosophische Disziplinen, und zwar bei den Herren Professoren Uphues, Vaihinger, Husserl, Erdmann in Halle, Schuppe und Rehmke in Greifswald, Erdmann und Neuhäuser in Bonn. Von den Genannten fühle ich mich Herrn Professor Dr. Erdmann vor allem zu grossem Dank verpflichtet, weil ich durch ihn auf philosophischem Gebiete Wege gewiesen bin, von denen ich nicht nur überzeugt bin, dass sie sich in dem Streit philosophischer Lehrmeinungen bewähren werden, sondern von denen ich auch hoffe und wünsche, dass sie noch einmal ein festes Fundament für mein theologisches Studium abgeben und als solches mir auch als Theologen Frucht bringen mögen. — Zugleich möchte ich hiermit der hohen philosophischen Fakultät zu Bonn meinen Dank für die Erlaubnis ausgesprochen haben, nur einen Teil meiner Arbeit als Dissertation drucken zu lassen.

Thesen.

---

1. Das Bewusstsein existiert nur in den einzelnen unserer Selbstwahrnehmung zugänglichen geistigen Vorgängen.

2. Die Erklärung der Bewusstseinsvorgänge erfordert, dass unbewusste geistige Vorgänge angenommen werden.

3. Die beiden monistischen metaphysischen Hypothesen, der Materialismus nnd Spiritismus, sind unzulänglich.

4. Der Phänomenalismus ist die wahrscheinlichste metaphysische Hypothese.

5. Das allen Religionen gemeinsame Glaubensobjekt ist seinem Wesen nach auf wissenschaftlichem Wege nicht zu erfassen.



